

## **LAS DIMENSIONES DE LA MORAL EN ARANGUREN: LA MORAL COMO ESTRUCTURA, LA MORAL COMO CONTENIDO Y LA MORAL COMO ACTITUD**

**Joan Carles Rincon i Verdera**

**RESUMEN:** Aranguren, en el plano de la moral personal, establece tres dimensiones de la misma, distinguibles teóricamente, pero no separables en la práctica. En la primera dimensión, en la *moral como estructura*, el hombre es constitutivamente moral porque la moral emerge desde sus propias estructuras antropológicas sobre las que se levantarán los distintos contenidos morales. Lo moral es esencial e inherente al hombre porque los actos humanos, los actos inteligentes, racionales y libres, independientemente de que se practique el bien o el mal, son siempre estructuralmente morales. En definitiva, el hombre es constitutivamente moral porque ha de hacer, necesariamente, su vida. En la segunda dimensión, en la *moral como contenido*, queda patente que no basta con que el hombre haga por sí mismo su vida, y con ella y por encima de ella, el carácter, *êthos* o personalidad moral, sino que, además, es preciso que la realice conforme a una idea de hombre, conforme a una norma moral, en función de una escala de valores que nos permita precisar cómo debe ser nuestra realidad moral. La vida se debe hacer conforme a un determinado proyecto fundamental y con arreglo a unas normas de razón. Esta nueva dimensión de la moral debe construirse a partir de la moral como estructura, sin la cual no tiene razón de ser. Por último, y en tercer lugar, encontramos la *moral como actitud*, en la que se distingue claramente entre la *actitud ética* como esfuerzo activo del hombre por ser justo, por implantar la justicia y la *actitud religiosa* como entrega creyente, confiada y amorosa a la gracia de Dios. Ambas actitudes, la ética y la religiosa, no deben separarse, sino que se ha de buscar el justo, aunque problemático, equilibrio y complemento. El catolicismo, en Aranguren, es la síntesis superadora de la tesis *justicia* y de la antítesis *gracia*.

**ABSTRACT:** Aranguren, establishes three dimensions in the level of personal morals, which can be distinguished only in theory, but not separable in practice. In the first dimension, in *morals as a structure*, man is moral by nature because morals emerge from his own anthropological structures on which different moral contents are constructed. Morals are essential and inherent to man, because human, intelligent, rational, and free actions are always structurally moral regardless of good or bad behavior. To sum up, man is moral by nature because he has to develop his own life. In the second dimension, in *morals as a content*, it's clear that it is not enough for man to act out his own life, and along with and above it, character, *êthos*, or moral personality. It is also necessary that he perform according to a concise idea of man, with reference to a moral rule and in accordance to a scale of values that permits us to define how our moral reality should be. Life should be lived according to a concise fundamental project and rules of reasoning. This new dimension of morals must be constructed on morals as a structure, without which it wouldn't have any meaning. Finally and in third place, we find *morals as an attitude*, in which we can clearly discern between ethical attitude as an active effort of man to be just, to implant justice, and religious attitude as faithful, trusting and loving devotion to God's grace. Both attitude, ethical and religious, must not be separated but the just, though problematic, equilibrium and complement must be sought. Catholicism in Aranguren, is the surpassing synthesis of justice as thesis and grace as anti-thesis.

## 1. MORAL COMO ESTRUCTURA

Siguiendo las ideas antropológicas de Zubiri,<sup>1</sup> Aranguren entiende que "*La realidad moral es constitutivamente humana; no se trata de un "ideal", sino de una necesidad, de una forzosidad, exigida por la propia naturaleza, por las propias estructuras psico-biológicas. Ver surgir la moral desde éstas equivaldrá a ver surgir el hombre desde el animal.*"<sup>2</sup> El hombre es constitutivamente moral porque su dimensión moral emerge desde sus propias estructuras antropológicas (en Aranguren estaríamos hablando de una antropología personal religiosa, es decir, trascendente, estrechamente ligada a una teología cristiana, liberal y heterodoxa, abierta al Ser supremo.), de su psicología,<sup>3</sup> sobre la que se levantarán los distintos contenidos morales. Lo moral es esencial e inherente al hombre. Su vida es siempre, muy por encima de la honestidad o la dishonestidad, moral, y ello es así porque los actos humanos, los actos pertenecientes al *genus moris*, en contraposición a los que pertenecen al *genus naturae*, es decir, los actos inteligentes, racionales y libres, independientemente de que se practique el bien o el mal, independientemente de que se haga eficiente o deficientemente la vida, son siempre morales como estructura. El animal, a diferencia del hombre, tiene sus respuestas determinadas; en función de los estímulos y de sus propias capacidades. El animal está ajustado al medio, no necesita justificar sus acciones, ya que se da una perfecta adecuación de éste a la realidad envolvente, un perfecto ajuste entre el estímulo y la respuesta provocada por éste. El hombre, por el contrario, y como consecuencia de la exigencia de sus estructuras psico-somático-biológicas, no tiene determinadas de antemano sus respuestas, aunque, en cierto modo, sí compartía parcialmente esta peculiaridad, es decir, esté condicionado. El hombre, en contraposición al animal, no está ajustado al medio, sino que se encuentra en suspenso ante los estímulos, "libre-de-ellos". Es precisamente a este fenómeno, a este no ajustamiento al medio, a lo que Aranguren llama *primera dimensión de la libertad*.

El hombre para poder llevar a cabo su propio ajuste a la realidad precisa indefectiblemente de la inteligencia. La inteligencia, la razón, la imaginación, en definitiva, la capacidad para entender y conocer, para discernir y poder escoger, es el arma con que la naturaleza ha dotado al hombre para poder responder a los estímulos que le ofrece la realidad. Ahora bien, la inteligencia y la realidad son inespecíficas. Ello implica que el hombre, antes de actuar, debe considerar, en todo momento y en cada situación, la realidad. El hombre, todo hombre, debe realizar su perfección, realizar la perfección de su vida en la situación o modo de vida en que ha sido puesto y en el que él mismo, con sus acciones, se ha ido poniendo. Este considerar la situación implica entrar en el ámbito de la irrealidad. Si el animal (predeterminado) se mueve directamente desde el estímulo a la respuesta (realidad-realidad), sin entrar en el campo de la irrealidad, el hombre (inde-

<sup>1</sup> Ver la obra de ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986, en la que se recogen gran parte de los cursos impartidos por éste en la década de los años 40 y 50, donde Aranguren conocerá las ideas antropológicas zubirianas.

<sup>2</sup> *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, pp. 47.

<sup>3</sup> La ética, sin embargo, no puede reducirse a psicología. La psicología puede y debe colaborar con la Ética mediante el descubrimiento empírico de los fines concretos, de los *fines operantis* que el hombre persigue en su vida. Todos los fenómenos morales han de ser estudiados psicológicamente, convirtiéndose, así, la psicología en una estrecha colaboradora de la moral teórica y en eficaz auxiliar de la moral práctica.

terminado), en virtud de su inteligencia y su voluntad, lo hace indirectamente, previa consideración (realidad-irrealidad-realidad), por medio de la posibilidad y de la libertad. Esto sucede así gracias a la propia "[...] estructura inconclusa de las tendencias o "preferencias" que abren así, exigítivamente, el ámbito de las "preferencias".<sup>4</sup> El hombre posee posibilidad de y libertad para preferir. Es a esta posibilidad y libertad de preferencia a lo que Aranguren llama *segunda dimensión de la libertad*. Todos vivimos como si fuésemos libres y, actuar como si fuéramos libres, significa que el hombre debe hacer su vida. Lo importante es la intensidad de quererla hacer, independientemente de que pueda haber algún tipo de condicionamiento que trunque o modifique nuestras intenciones. Apuntadas estas dos dimensiones de la libertad, y la importancia que Aranguren les da, es lógico entender las duras críticas que nuestro autor vierte sobre las teorías conductistas del aprendizaje, especialmente hacia Skinner, en particular a la hora de explicar cuál es la naturaleza de los actos humanos, en cuanto morales, ya que dichas teorías reducen éstos y toda la moral a un mero aprendizaje, domesticación o entrenamiento a través de reforzadores.

Hemos visto que el hombre tiene libertad para preferir, ahora bien, ¿qué es lo que le induce a preferir? *"La bondad misma de la realidad. En tanto en cuanto el hombre prefiere la realidad buena, queda justificado."*<sup>5</sup> En esta dimensión de la moral, cualquier acto que se encamine a conseguir la satisfacción del sujeto que lo realiza, sea bueno o malo en consideración moral, queda ajustado a la realidad. A esta justificación, a esta primera dimensión de la moral, Aranguren la llama *primer nivel de la justificación*, donde el hombre es siempre estructuralmente moral y, por ello, no podemos hablar de amoralidad o inmoralidad, de honestidad o inhonestidad, de justicia o injusticia. Así pues, al hombre el ajustamiento no le viene dado, sino que tiene que hacérselo él mismo. El hombre es siempre moral como estructura en tanto que precisa justificar sus actos, uno por uno y, consecuentemente, la totalidad de su vida entera, en cada una de sus partes. Sobre sus estructuras biológicas lleva montado su estructura moral. Este justificar no es otra cosa que ajustar mi realidad presente a mi realidad futura. La justificación se hace siempre en función del futuro. La justificación se convierte en la estructura interna del acto humano. Hasta tal punto es importante este aspecto, que Aranguren entiende que *"[...] en vez de decir que las acciones humanas tienen justificación debe decirse que tienen que tenerla; que necesitan tenerla para ser verdaderamente humanas; que han de ser realizadas por algo, con vistas a algo."*<sup>6</sup>

## 2. MORAL COMO CONTENIDO

Junto al primer nivel de la justificación, es decir, que todos y cada uno de los actos del hombre se ajusten a la realidad, sean coherentes con ella, existe un segundo sentido de la palabra justificación, un segundo nivel de la justificación, que el acto se ajuste, no sólo a la situación y a la realidad buena, sino a la norma ética, a la conciencia

<sup>4</sup> *Ética*, op. cit., pp. 47 y 48.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 49.

moral: "[...] Precisamente porque al hombre no le es dado por naturaleza el ajustamiento a la realidad, sino que tiene que hacerlo por sí mismo, cobra sentido demandarle que lo haga, no arbitrariamente o subjetivamente, sino conforme a determinadas normas, conforme a determinados sistemas de preferencias."<sup>7</sup> No basta, nos dice Aranguren, con que hagamos por nosotros mismos nuestra vida, y con ella y por encima de ella, nuestro carácter, *êthos* o personalidad moral, sino que, además, es preciso que la hagamos conforme a una idea del hombre, conforme a una norma moral, en función de una escala de valores que nos permita precisar cómo debe ser nuestra realidad moral. Dicho en otras palabras, nuestra vida la debemos hacer conforme a un determinado proyecto fundamental y con arreglo a unas normas de razón. Esto último es lo que Aranguren llama, siguiendo a Zubiri, *moral como contenido*. Las estructuras antropológicas estudiadas teóricamente deben ser llenadas de contenidos morales para que no se queden en mero formalismo (para Aranguren, toda ética que se quede en el plano meramente formal y teórico, sin abrirse a los contenidos morales, es del todo insuficiente). Esta nueva dimensión de la moral, la moral como contenido debe construirse a partir de la moral como estructura, sin la cual no tiene razón de ser.

Así pues, el hombre debe hacer su vida y debe hacerla de acuerdo a unos contenidos morales. Ahora bien, ¿de dónde proceden estos contenidos morales? Para Aranguren, en su obra *Ética*, esta fuente de procedencia es la religión: 1) los contenidos morales son inseparables de la religión y deben sustentarse en Dios; y, además, 2) deben justificarse metafísicamente. Sólo así el hombre no se perderá en el error y se alejará de la impotencia moral. Por otra parte, en "La Ética de Ortega",<sup>8</sup> Aranguren nos dice que "Existen filósofos cristianos para los cuales la ética, en cuanto pura ciencia, no puede ser sino formal y debe limitarse a describir unas estructuras. Claro está que hay, además de estas estructuras, lo que debemos hacer, el contenido que las llene. Pero este contenido ya no pertenece a la ética, es decir, a la filosofía, sino a la religión. Es la religión quien nos revela lo que debemos hacer." En *Ética* y en "La Ética de Ortega", Aranguren daba a entender que la religión era la fuente más importante de los contenidos morales, sin dar cabida, o apenas, a otras fuentes materiales. Sin embargo, es preciso aclarar que la postura de Aranguren ha evolucionado respecto a dos aspectos estrechamente ligados con el tema de los contenidos morales: 1) la relación que la ética mantiene con la metafísica y con la religión; y 2) la fuente de la materia moral, de los contenidos morales. Veamos estos aspectos brevemente:

1) Respecto a la metafísica entiende que se da una crisis basada en su propia problemática y transformación de aquélla en un sistema de preguntas, en lugar de ser un sistema de respuestas. Pero esta crisis es paralela a la crisis que sufre la ética; crisis de las éticas normativas<sup>9</sup> y la existencia de toda una pluralidad de morales que coexisten en la

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Ibidem, pp. 50.

<sup>8</sup> "La Ética de Ortega" en *Obras*, Madrid, Plenitud, 1965, pp. 827.

<sup>9</sup> En nuestros días, nos dirá el profesor Aranguren, se da una mayor tendencia hacia los niveles teórico, lógico, metodológico y lingüístico que no al normativo-prescriptivo y ello, básicamente por razones: 1) científicas, para convertir la ética en una ciencia rigurosa, es decir, puramente teórica, descriptiva, y que consista en la formulación, verificación y sistematización de juicios de hechos. Todo lo opuesto a la ética normativa

sociedad. Todo ello hace que la relación de la ética con la metafísica se quede en un plano meramente orientativo.<sup>10</sup> La metafísica formula preguntas, es de hecho, un sistema de razonables preguntas,<sup>11</sup> las preguntas más importantes para el hombre, las trascendentales. La religión es la que, de una manera mejor o peor, debe responder dichas preguntas. Pero, en la actualidad, en un tiempo en el que el ateísmo existencialista ha hecho desaparecer a Dios, las cosas se tornan problemáticas, casi insostenibles. Si en *Ética* hacía ver que la metafísica en sí daba justificación o validez a su concepción ética, ahora, en función de la crisis de la metafísica y de la ética, en particular de las normativas, la metafísica se queda, debe quedarse en un plano meramente orientativo. Por lo que se refiere a la relación de la ética con la religión, nos dice Aranguren, que ésta ha sido cambiante. En el principio de cada cultura, la ética, en tanto que moral vivida, estaba incluida en su correspondiente religión, y era ésta la que dictaba lo que se debía hacer (ética teónoma). Después, especialmente dentro de nuestra cultura y ya en la Modernidad, la ética se irá independizando de la religión (Kant es un claro ejemplo), mucho antes como ética que como moral. ¿Cuál es la relación real hoy? Ya no podemos decir que toda ética proceda de una religión, ni siquiera que permanezca abierta a la religión, pero "[...] sí que sigue procediendo de una escatología, si no ultramundana, si intramundana, o de una cosmovisión o concepción del mundo y, consiguientemente, que continúa abierta a lo que [...] podemos llamar creencia, a un talante él mismo abierto [...] a la "utopía", a la fiducia o confianza existencial transida de esperanza, la gran intuición luterana."<sup>12</sup> La ética, nos dice Aranguren, ya no procede de una religión, ni siquiera se abre a ella, sin embargo, sí se abre a la religiosidad, a las creencias en plural. En definitiva, podemos decir que, para Aranguren, la ética debería abrirse a la religión (o a la religiosidad), no como un imperativo, más bien como una sugerencia, ya que las respuestas últimas están en la fe, ésta y no otra dará respuestas a las preguntas trascendentales que rodean al hombre.<sup>13</sup>

2) En cuanto a la fuente de los contenidos de la moral,<sup>14</sup> Aranguren nos dirá que la asimetría, la tensión, la contradicción y la insatisfacción humana son para él, la única

---

que se sustenta sobre juicios de valores, evaluaciones y estimaciones que surgirán de la metafísica (en crisis-revisión), de la religión, de la visión del mundo, de la cultura (en la acepción de la antropología cultural); y 2) crisis de la moral prescriptiva, que nos conduce a reflexionar si es posible hablar o no de la posibilidad de una filosofía moral normativa. El acento e interés de la filosofía moral, se desplaza de las cuestiones generales y abstractas a las cuestiones particulares y concretas (guerra, problemas raciales, libertad, igualdad, etc.), es decir, se dejan de lado los principios, para trabajar con los datos de la realidad circundante. Para poder salir de la crisis de la ética normativa, Aranguren entiende en *Propuestas morales*, Madrid, Tecnos, 1983, pp. 29, que la solución está en conservar su carácter prescriptivo, pero puramente formal. La ética, como disciplina normativa, ha de consistir, no en dictarnos lo que debemos hacer, sino, todo lo contrario, ayudarnos a hacer nuestras vidas, en base a la orientación prescriptiva del código bajo el que vivimos, de las distintas formas de existencia y de los principios o criterios que forman la base del sistema moral.

<sup>10</sup> "Epílogo" en BONETE PERALES, E., *La ética entre la religión y la política*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 345.

<sup>11</sup> *La crisis del catolicismo*, Madrid, Alianza, 1969, pp. 150.

<sup>12</sup> "Epílogo" en BONETE PERALES, E., *La ética entre la religión y la política*, op. cit., pp. 345 y 346.

<sup>13</sup> *La comunicación humana*, Madrid, Guadarrama, 1965, pp. 82 y 83.

<sup>14</sup> En nuestro tiempo, en nuestra sociedad moderna y tecnológica se da una crisis generalizada, una desmoralización en todos los ámbitos de la vida, y es precisamente en este contexto en el que hay que encuadrar la propia crisis de la moral, tanto de la ética como disciplina normativa, como de la moral vivida y los distin-

fuelle inagotable de la moral: "Si se secase, ésta se convertiría en un artefacto mental inútil, tecnológicamente eliminado por una sociedad de perfecta "ingeniería social". Pero quienes pensamos así, creo que, a este respecto, podemos estar tranquilos: no parece que se lleve camino de eliminar del mundo las dimensiones, los inconformismos, las "contestaciones". Es verdad que los políticos pretenden siempre hacernos creer que sí. Probablemente por eso me sé destinado a estar "irreverentemente" en la oposición de éste y, salvando las distancias, de todos los regímenes establecidos."<sup>15</sup> Dando un paso más hacia adelante nos dirá que los contenidos de la moral surgen de la cultura,<sup>16</sup> pero en su acepción antropológico-cultural, es decir, de los modos de vida de la cultura propia, de los patrones que rigen el comportamiento y, muy especialmente, de la moral implicada en su religión, en definitiva, de la experiencia de la vida en el desarrollo histórico de las culturas, sobre todo, de las abiertas. Hay que concluir, por lo tanto, que la pluralidad de códigos morales en los distintos grupos socioculturales es el resultado inmediato de la moral como contenido. Nuestra sociedad contemporánea, nuestra sociedad tecnológica, tiene por característica básica un pluralismo simultáneo de códigos. Todo ello nos conduce a la reflexión final de que la cultura (siempre en sentido antropológico) se convierte en el límite, en el horizonte colectivo de la moral como contenido. El grupo en cuestión no puede ver más allá de dicho límite.

Ya sabemos de dónde provienen los contenidos materiales de la moral. Por otra parte, nuestra personalidad moral la vamos forjando a partir de nuestro *talante*, de nuestra primera naturaleza, por medio de los actos y la repetición de éstos, que se convertirán en hábitos y con ellos, haciendo cosas y contando con la realidad, iremos forjando nuestra segunda naturaleza, el *êthos*.<sup>17</sup> Todo hombre construye su vida en función de un proyecto vital acorde con su vocación, con la finalidad de conseguir el bien moral, es decir, la felicidad. El hombre no es un objeto, ni un animal más puesto en la naturaleza, sino que es, fundamentalmente, historia cambiante, que se caracteriza por su capacidad de trascender la naturaleza y construirse un mundo civilizatorio. Esto es así por dos razones fundamentales:<sup>18</sup> 1) por su plasticidad infinita y 2) porque no tiene un ser hecho, sino

---

tos códigos morales. La crisis de la moral emana de la situación de crisis por la que atraviesan las distintas fuentes tradicionales de los contenidos de la moral: las religiones, las ideologías, las concepciones del mundo, la conciencia moral o la metafísica. Es precisamente por ello que hoy en día los filósofos morales, y en particular él, centran su atención en las morales reales vividas en la sociedad, en aquellas cuestiones eminentemente prácticas, dejando a un lado la moral pensada, la ética filosófica y sistemática. Al entrar en crisis dichas fuentes ya no son útiles para el sostenimiento de la moral. La propia conciencia moral ha sido sometida a tan fuertes críticas, por lo que respecta a su formación u origen, desde la psicología, la sociología o el psicoanálisis, que es muy difícil que pueda servir para ser el fundamento de la moral.

<sup>15</sup> *Entre España y América*, Barcelona. Península, 1974, pp. 115 a 118.

<sup>16</sup> Ver *Propuestas morales*, op. cit., pp. 77 a 80.

<sup>17</sup> A este respecto, Aranguren, a través de "La Ética de Ortega", op. cit., pp. 790 y 791, critica las tesis ontológico-existencialistas (Sartre), ya que el *êthos* se conquista en la vida, a través de ella. Sin embargo, la esencia ontológica, nuestro *talante*, nos es dado, no lo hacemos nosotros: "El caso del existencialismo (Sartre) es aún más extremado. Aquí es la antropología o, si se quiere, la metafísica del hombre, lo que se pone en el lugar de la vieja ontología [...] Y repárese en que la tesis central del existencialismo, la de que la existencia precede a la esencia, y ésta se forja a través de aquélla, es verdadera en el plano ético, pero se convierte en falsa cuando se transporta al plano ontológico: mi esencia ética, lo que yo llamo *êthos*, lo conquisto en la vida, a través de ella; pero mi esencia ontológica me ha sido dada, no la forjo yo."

<sup>18</sup> *Entre España y América*, op. cit., pp. 119 a 123.

que ha de hacérselo él mismo, actuando. La vida humana es una tarea vocacional por cumplir. Estamos hablando de vocación ética, no de vocación religiosa. La vocación ética no es predestinación, sino quehacer y quehacerse en las cosas, en contacto con la realidad, con los hombres y con la sociedad. La vocación ética presenta, según Aranguren, cuatro características: 1) Nunca se configura de antemano. Siempre está *en situación*, es decir, en la vida concreta de cada cual; 2) Siempre plantea problemas, de partida el problema intelectual de la adecuada determinación de nuestro proyecto fundamental, que no depende sólo de nuestra *buen intenció*n o nuestra *buen voluntad*, sino también de ese particular saber preguntar y escuchar que es la prudencia; 3) La tarea ética no consiste sólo en proyectar correctamente, sino en realizar cumplidamente el proyecto; y 4) El quehacer ético no se perfecciona en el hacer mismo, sino en el ser. Su meta es el llegar a ser, el hacerse a sí mismo. Ahora bien, para Aranguren sólo es posible hacerse a sí mismo a través del hacer cosas. Precisamente por ello, todas las profesiones tienen o pueden tener sentido ético; cumpliéndolas adecuadamente nos perfeccionamos. La vocación interna o personal pasa necesariamente por la vocación externa o social. Cuidar sólo de mi propia perfección sería fariseísmo o esteticismo moral. Es en la entrega a un quehacer, siempre social, como puede el hombre alcanzar su perfección. Sin embargo, aunque vocación ética y vocación religiosa sean conceptos diferentes, la vocación ética también debe abrirse a la vocación religiosa, pues es su complemento ideal. Se trata, por lo tanto, de la apertura de la ética a la religión.

Esta tarea o vocación de nuestra vida consiste básicamente en dos cosas:<sup>19</sup> 1) *Ocupación*, ejecución o quehacer, es decir, hacer cosas y hacerlas con y en la realidad, materialmente, por medio de la libertad y la inteligencia;<sup>20</sup> y 2) *Preocupación* o invención, o sea, hacer cosas, pero hacerlas pensando, decidiendo y proyectando lo que queremos ser, inventando creativamente, eligiendo y prefiriendo entre las posibles irrealidades que se nos presentan y que nunca son un regalo, sino un quehacer laborioso y activo. Como consecuencia de las estructuras inconclusas del hombre, la realidad o situación en la que se encuentra no es nunca infinita o estable, no se puede prolongar indefinidamente y, por ello, no puede permanecer siempre en ella, sino que se ve forzado a salir de ella para poder entrar en otra nueva. Para poder salir de dicha situación, el hombre inventa nuevas situaciones, por medio de los proyectos. Este proyecto no surge sólo del proyectante, sino que es instado por la realidad y elaborado sobre ella.<sup>21</sup> El paso de una situación a otra, es decir, de una realidad (estímulo) a otra realidad (respuesta), no es directa, como sucedía en los animales, completamente ajustados a su medio, completamente determinados por el estímulo, sino que se hace necesariamente, como ya hemos visto, a través de la irrealidad, del proyecto-inventi3n de una nueva situaci3n. Como no podemos permanecer mucho tiempo en la irrealidad saldremos de ella para volver a

<sup>19</sup> *Religiositat intel·lectual*, Barcelona, Edicions 62, 1966, pp. 105.

<sup>20</sup> Ocupaci3n laboriosa, pero tambi3n ocupaci3n felicitaria, es decir, existir y descansar de existir. As3 pues, trabajo, pero tambi3n descansar de trabajar, donde tendr3n cabida la diversi3n, la evasi3n, el juego, el ocio, etc. Tiempo de diversi3n para tomar fuerzas con las que volver a reiniciar el tiempo de trabajo. Nos estamos refiriendo a elementos claves de la Educaci3n Social en Aranguren.

<sup>21</sup> *Ética*, op. cit., pp. 150 y 151.

entrar en la realidad, por medio de la preferencia, de la decisión o respuesta. Y todo ello se lleva a cabo apoyándonos en las cosas, contando con ellas y recurriendo a ellas, teniendo a la realidad.<sup>22</sup> Si anteriormente dije que la vida era una tarea que consistía en ocupación y preocupación, ahora puedo añadir que dicha tarea moral ha de consistir en ser auténtico, en ser fiel y coherente con el proyecto fundamental, con nuestra vocación personal con la que vamos a hacer nuestra vida.<sup>23</sup> Éste es el camino de la perfección de nuestras vidas: llevar a cabo objetivamente la tarea que hemos ido proyectando.

Todo proyecto, que siempre implicará intencionalidad, con vistas a un fin, y que lo será dentro de una situación concreta y para ella,<sup>24</sup> se irá articulando por medio de su realización, concretándose en medios y fines.<sup>25</sup> La diferenciación entre fines y medios es relativa y, en ocasiones, difícil discernir entre unos y otros. Para Aranguren, ambos, medios y fines, son posibilidades. Un proyecto, de partida, no es casi nada, sólo irá cobrando cuerpo a medida que se vaya desarrollando a lo largo del proceso, venciendo todas las posibles dificultades que vaya encontrando en su camino. Mientras vivimos no sabemos todavía qué sentido va a cobrar lo que hacemos, entre otras cosas, porque el sentido no depende sólo de nosotros, sino del impacto de nuestros actos sobre la realidad social y de la reacción de esta realidad social, de la acogida o falta de acogida que encuentren nuestras acciones, de una porción de factores que, todavía, nos son incógnitos. En el punto de partida no somos nada o casi nada. Lo que llegaremos a ser no nos preexiste, sino que se va conformando por medio de nuestros actos y de nuestros hábitos, a lo largo de la vida. Los actos no pueden ser considerados de manera aislada porque la vida no se puede entender como una sucesión atomizada de operaciones. Y ello es así en tanto que lo que yo haga en un momento determinado estará en función de lo que haya hecho con anterioridad. Todos los actos anteriores, y con ellos los hábitos, condicionan de alguna manera, aunque no determinan, los actos posteriores ya que cierran o abren posibilidades futuras de actuación. Además, existe la posibilidad muy probable de que tomemos un cierto patrón de existencia con el que seamos consecuentes y al que amoldemos nuestra manera de ser y obrar, obteniendo un estilo unitario de proceder, aunque ello no excluya, en ningún momento, la posibilidad de llevar a cabo actos u operaciones que se salgan del modelo tomado y se erijan en decisivos. Estos actos y estos hábitos son decididos, elegidos y determinados por nosotros mismos: sólo nosotros somos los responsables de nuestros actos, de nuestros hábitos y de nuestra personalidad moral.<sup>26</sup>

Cuando los proyectos se concretan en las posibilidades y éstas son llevadas a cabo después de haber elegido, significa que nos las apropiamos, que nos las vamos incorporando a nuestro bagaje, a nuestro carácter o personalidad moral, en definitiva, a nuestro *éthos*. La moral entera no es otra cosa que apropiación de posibilidades, por modo fácilmente cambiable, aunque no inamovible.<sup>27</sup> De esta manera iremos forjando nuestra

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 151.

<sup>23</sup> *Religiositas...*, op. cit., pp. 109.

<sup>24</sup> "La Ética de Ortega", op. cit., pp. 812.

<sup>25</sup> Ver también SINGER, P., "Los fines y los medios" en *Ética práctica*, Barcelona, Ariel, 1991, pp. 226 a 248.

<sup>26</sup> HELDEBRAND, D., *Ética*, Madrid, Encuentro, 1983.

<sup>27</sup> *Ética*, op. cit., pp. 152.



figura moral," [...] a través de la búsqueda incesante, el tanteo de posibilidades, la alteración de los proyectos; a través de la inseguridad y la exposición al error moral."<sup>28</sup> En el plano real de nuestras vidas, no queda más remedio que trazar nuestro propio camino de perfección. Perfección que se va haciendo con las cosas, a partir de nuestra situación concreta, con la realidad entera, no en solitario, sino con los demás hombres, en sociedad, porque al hacer nuestra vida (bien o mal) nos hacemos copartícipes y corresponsables de las vidas de los demás. Por la misma regla, el resto de las personas que nos rodean son corresponsables de nuestra vida en la medida que "[...] formamos con ellos una unidad [y] estamos insertos en una solidaridad ética."<sup>29</sup>

Sabemos que en el plano meramente formal, según Aranguren, toda la realidad es buena y que precisamente en ella se basa nuestra capacidad de preferir. A pesar de ello y dado que no es posible la apropiación de toda la realidad, es preciso siempre preferir y elegir entre las distintas posibilidades que están a nuestro alcance como bienes apropiables que son, en función de unos contenidos morales y con vistas a un objetivo final. Todo esto es cierto, sin embargo, no todo se puede elegir. Hay una única posibilidad frente a la que no tenemos libertad: la *felicidad*. Y no tenemos libertad en tanto que esta posibilidad la tenemos siempre apropiada, incorporada a nuestro *êthos*. La felicidad, en cuanto tal, está siempre puesta en nosotros. El hombre y su estructura es constitutivamente *felicitante*, es decir, el hombre está obligatoriamente ligado a la felicidad por inclinación natural. Nuestro proyecto fundamental, nuestra vocación, el quehacer de nuestra personalidad moral lo encaminamos hacia el logro de nuestra perfección y ésta no es otra que la felicidad: felicidad y perfección son las dos caras de una misma moneda.<sup>30</sup>

¿En qué consiste la felicidad? ¿Cuál es nuestra perfección? Aranguren para definirlo recurre a una doble distinción, la felicidad intramundana y la felicidad ultramundana.<sup>31</sup>

1) *Intramundana* (felicitas): Se trata de nuestra perfección, es decir, de la perfección moral y de la creación del *êthos* personal, que, como ya se ha visto, se irá realizando a través de la propia vida y con las cosas. Nuestra perfección moral consistirá en la invención creativa para poder salir airoso de las distintas situaciones en las que nos encontramos, para buscar otras nuevas y así continuamente, porque nuestra perfección es una tarea continua y abierta que no se acaba hasta la hora de la muerte. Por ello la perfección moral del hombre es siempre una tarea problemática. La moralidad, nos dirá Aranguren, "[...] no es nunca un "estado", y mucho menos un estado inadmisibile, sino un proceso sometido, todo a lo largo de la vida, a tensiones, conflictos, desgarramientos y contradicciones."<sup>32</sup> Los bienes materiales de la vida son finitos, limitados. Lo que la vida nos ofrece nos deja en el descontento, insatisfechos, incluso en el caso de que todo nos vaya saliendo más o menos bien. Por ello es preciso recurrir al segundo tipo de felicidad.<sup>33</sup>

<sup>28</sup> Ibidem, pp. 159.

<sup>29</sup> Ibidem, pp. 129.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Ibidem, pp. 171 a 175.

<sup>32</sup> *La juventud europea y otros ensayos*, Barcelona, Seix Barral, 1961, pp. 159.

<sup>33</sup> "La Ética de Ortega", op. cit., pp. 825.

2) *Ultramundana* (beatitudo): La felicidad es tan problemática que, ésta, de una manera completa, plena y absoluta no es posible para el hombre, no es realizable intramundaneamente hablando, por lo que es necesario trascender las propias posibilidades humanas. En Aranguren, esta limitación intramundana (muerte como culminación del tiempo recibido para llevar a cabo el proyecto de nuestra vida), no es un punto y final, sino que se abre a la trascendencia, a la verdadera felicidad, a la felicidad ultramundana, la *beatitudo* o *contemplatio* de Dios.

Aranguren, por lo tanto, relaciona nuestra propia perfección con la consecución del Bien Supremo, Dios. Sólo Dios como bien universal y no como bien particular, es decir, como *infinitud plena* es capaz de conseguir la felicidad. Sin embargo, la visión y el disfrute/goce de Dios no se pueden alcanzar ni por medio de la filosofía ni tampoco en esta vida. Es preciso creer, tener fe, se trata de una gracia divina: "*Si se piensa que alguna vez o en alguna parte se establecerá la felicidad, esto equivale a plantear en lenguaje secularizado el problema del "reino de Dios" [...] Nosotros, los cristianos, [tenemos la esperanza] en una felicidad de trascendencia [ya que] creemos que la existencia tiene sentido. El nombre propio que damos a ese sentido es el de "Providencia". [Ésta] revela un orden oculto y problemático en el mundo y des-velará un orden manifiesto e indefectible en el Paraíso. Pero el Paraíso no es exigible; [...] la felicidad perfecta, la bienaventuranza, la coincidencia final de la vida proyectada y la vida real (Ortega), [...] la perfección personal y su respuesta, la consecución del bien supremo, constituyen una gracia. La moral se abre una vez más a la religión. Los dos sentidos de la palabra "felicidad" se funden en uno solo.*"<sup>34</sup> Pero pese a que la fe es una gracia, el hombre no puede quedarse quieto, sino que debe buscar, quehacer su propia felicidad, como una actividad constante y problemática que no tiene más límites que la muerte. Aquí entra en juego el papel de la ética. La ética no puede conducir al hombre hasta la felicidad, hasta la contemplación de Dios, sin embargo, sí que puede dejarlo preparado, predispuesto para el acceso a un nuevo reino en el que la felicidad le será dada.<sup>35</sup> Sólo de esta manera puede cumplirse la coincidencia entre la vida proyectada y la vida final,<sup>36</sup> es decir, llegar a ser aquél que tenemos que ser, realizar nuestra misión o proyecto fundamental, en definitiva, lograr "*el perfil de [nuestra] existencia feliz.*"<sup>37</sup>

Estrechamente unido a la perfección y a la felicidad, encontramos un nuevo concepto, el del deber. Los deberes son bienes-apropiables, pero que se viven por el hombre como apropiandos<sup>38</sup> y que, en definitiva, son los que mejor y con más posibilidades de éxito nos conducirán a la felicidad. A la felicidad se está ligado, mientras que a los deberes se está obligado (como estamos ligados de forma natural a la felicidad, también estamos obligados de forma natural a los deberes). El hombre está obligado (en tanto que realidad debitoria) a cumplir con los deberes: "*Al hombre se le pueden imponer deberes*

<sup>34</sup> *Ética*, op. cit., pp. 174 y 175.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 168 y 169.

<sup>36</sup> *Ibidem*, pp. 173.

<sup>37</sup> *Religiositas...*, op. cit., pp. 140 y 141.

<sup>38</sup> *Ética*, op. cit., pp. 154.

*justamente porque él es ya una realidad debitoria.*"<sup>39</sup> Los deberes penden de la felicidad, es decir, además de estar subordinados al ser, también lo están a la felicidad.<sup>40</sup> Y este hecho es fundamental ya que: *"El deber no puede fundar la moral porque se halla subordinado [...] al ser; pero, por otra parte, se halla subordinado también [...] a la felicidad [...]. Para Kant la "ética de la felicidad" no es aceptable, en primer lugar, porque la felicidad, en cuanto estado que se desea y busca, le es al hombre completamente natural [...] por lo cual no puede constituir un deber, sino [...] precisamente lo contrario del deber, es decir, la "inclinación", que pertenece al orden del ser [...]. El estrechamiento que con la reducción de la moral al puro deber sufre la ética es bien visible: lo que se hace por inclinación, por amor, quedaría fuera de ella, y no digamos lo que, como la aspiración a la felicidad, se hace por amor a sí mismo."*<sup>41</sup>

A lo largo de este punto hemos visto la importancia que para la moral tienen los contenidos morales. Hemos visto también que el hombre a través de ellos y en función de su proyecto vocacional va construyendo su unitaria personalidad moral, persiguiendo la perfección y con ella la felicidad entendida como contemplación y disfrute de Dios. Hemos visto cuál era el papel de una ética abierta a la religión. También hemos dejado patente la importancia que tienen los deberes para alcanzar plenamente la felicidad, haciendo ver que el hombre, además de una realidad *felicitante*, es una realidad *debitoria*. Por último, quiero hacer ver que, como nos dice Aranguren, el contenido de la moral puede, en épocas de inseguridad y transición, tornarse cuestionable, lo cual nos abre el camino hacia la tercera dimensión de la moral, la *moral como actitud*. La actitud ética, la actitud en el hombre verdaderamente moral, es lo único que nada ni nadie puede arrebatarse.<sup>42</sup>

### 3. MORAL COMO ACTITUD

Aranguren, en "Moral y Religión",<sup>43</sup> nos dice textualmente: *"[...] vamos ahora a intentar ver las relaciones entre la moral (natural) y la religión (positiva), entendidas ambas como comportamientos que proceden de sus correspondientes actitudes: la actitud ética y la actitud religiosa."* Esta breve introducción nos deja ver claramente que el estudio de esta tercera dimensión de la moral la enfoca Aranguren desde el estudio de unos comportamientos propios, derivados de unas actitudes características. Se trata, por lo tanto, de un estudio más práctico que teórico, un estudio realizado más desde el ámbito de la moral que desde el de la ética. En el decurso de la investigación se analizarán las actitudes morales y religiosas de distintos autores, a partir de los cuales Aranguren demostrará la necesidad de que la ética se abra a la religión, por la insuficiencia de las

<sup>39</sup> *Ética*, op. cit., pp. 154.

<sup>40</sup> Aranguren de ninguna manera participa de la ética del deber kantiano, en tanto que en éste el orden del ser y el orden del deber (realidad/deber) están separados. Para Aranguren no pueden estarlo, sino que, al igual que la ética ha de estar subordinada a la metafísica, el deber lo ha de estar al ser. Aranguren nos dirá que la ley moral determina el concepto de bien, a la vez que lo hace posible, pero nunca al revés.

<sup>41</sup> *Ética*, op. cit., pp. 154 y 155.

<sup>42</sup> *Propuestas Morales*, op. cit., pp. 113.

<sup>43</sup> En *Ética*, op. cit., pp. 103 a 107.

posturas presentadas por dichos autores. Lo primero que nos sugiere Aranguren es la necesidad de delimitar claramente la actitud ética frente a otras actitudes, en particular frente a la religiosa, ya que son actitudes distintas "[...] *que pueden, en verdad, destruirse la una a la otra, pero que pueden también darse unidas cuando la religión -religiones morales- demandan un comportamiento honesto y la actitud ética, por su parte, reconoce la insuficiencia de una moral separada y "laica" [...] y se abre a la religión.*"<sup>44</sup> Estas actitudes pueden darse por separado o, incluso, llegar a destruirse mutuamente. La propuesta de Aranguren es clara: ambas actitudes no deben separarse, debe haber un equilibrio entre ambas y, consecuentemente, una apertura de la ética a la religión, en particular, a la religión católica: "*Estas dos actitudes, cuando se separan, se oponen [...] se dan situaciones desordenadas [...] en las cuales pugnan entre sí una y otra actitud. Pero toda existencia bien compuesta y templada tiene que ser, al par, religiosa y moral. El esfuerzo ético, rectamente cumplido, se abre necesariamente a la religiosidad, termina por desembocar en ella [...] Y, por su parte, la actitud religiosa eficaz fructifica en acción moral, en buenas obras.*"<sup>45</sup>

Pasemos a ver cómo las define Aranguren, entendiéndolas, en cierta forma, como dos movimientos de sentido contrario.<sup>46</sup> 1) La *actitud ética* la entiende como el esfuerzo activo del hombre por ser justo, por implantar la justicia. Se monta sobre un movimiento de demanda y exigencia sobre sí mismo, apoyado en un sentimiento de libertad y suficiencia. El movimiento moral es de acercamiento activo, de ascensión, de autoelevación del hombre hacia Dios. La actitud moral lo es siempre de exigencia y de autoexigencia, de sed de justicia social y moral, de búsqueda e inquietud, de inconformismo y crítica del código moral vigente y de propuesta de un orden moral mejor; 2) La *actitud religiosa* la entiende como la entrega creyente, confiada y amorosa a la gracia de Dios. Es un movimiento o sentimiento de entrega y rendimiento de sí mismo, apoyado en una realidad suprema, sintiéndose menesteroso de Dios, no autosuficiente. Por parte del hombre se da un acercamiento pasivo a Dios, a la par que Dios descende hasta el alma del hombre para morar en ella y santificarla. Veamos, una vez clarificados los dos conceptos actitudinales, los casos que Aranguren nos presenta en la problemática relación entre la ética y la religión:<sup>47</sup> 1) la actitud religiosa separada de la actitud moral; 2) la actitud ética (eticista); y 3) la reducción al absurdo de la actitud ética separada de la religión y la necesaria apertura de la moral a la religión.

### 3.1. La actitud religiosa separada de la actitud moral

Aranguren se centra en la actitud de Lutero que es la principal actitud religiosa que se separa de la moral, encerrándose en sí misma y rechazando de pleno el valor de la moral frente a Dios.<sup>48</sup> Toda la teología luterana<sup>49</sup> y, en consecuencia, su concepción reli-

<sup>44</sup> Ibidem, pp. 104.

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> Ibidem.

<sup>47</sup> Ibidem, pp. 104 y 105.

<sup>48</sup> Ibidem, pp. 105 a 107.

<sup>49</sup> La suya, nos dice Aranguren, es una teología despojada casi por completo de racionalidad, aunque no

giosa separada de la moral, surge de su propio talante religioso angustiado y desesperado, talante que estará en función de la situación histórica de crisis, es decir, de la ruptura, fallo y fracaso de la tradición religiosa: "*Talante y situación son, pues, los generadores de esta teología; y es tan estrecha la relación [...entre talante-situación/teología] que ésta apenas es sino la proyección inmediata, sin "distancia", de aquéllos.*"<sup>50</sup> Para el luteranismo la moral tiene plena validez, pero siempre separada de la religión, carente de cualquier valor trascendente. Su utilidad se circunscribe única y exclusivamente al mundo terrenal y su orden. Podemos afirmar rotundamente que la concepción auténticamente luterana, es la única que, situándose en una actitud cerradamente religiosa, rechaza la moral, en cuanto a su valor ante Dios. Con Lutero nace, por lo tanto, la separación entre la religión y la moral. Las obras del hombre, su actitud ético-moral sólo puede servir hacia los hombres, nunca hacia Dios, con lo cual se cierra a la posibilidad ética. Se niega absolutamente el valor religioso de la moral, y, con ello, Lutero hace que el sentido de la Ley no sea otra cosa que poner de relieve nuestro infinito estado de permanente pecaminosidad. La moral es muy importante, ahora bien, circunscrito única y exclusivamente al orden terreno. Lo que es absurdo es querer hacer valer la moral ante Dios. El cumplimiento de la Ley es fundamental, sin embargo, no como justicia ante Dios, lo cual es imposible, sino como justicia ante los hombres. El hombre no puede ni debe empezar a hacer su vida personal conforme a la moral. Intentarlo es, precisamente, su máximo pecado y error, su perdición y condena. Para Lutero sólo es válida la actitud religiosa (menesterosa, insuficiente, descendente) que nos justifica ante Dios. La otra actitud, la actitud ética (autoexigente, activa, autosuficiente, ascendente) no es válida, no tiene sentido. Lutero rompe por completo el valor del esfuerzo del perfeccionamiento ético. La moral, su uso civil, la pasión por la justicia es correcta, pero siempre para el mundo (intramundamente), aislada, separada, totalmente independiente y alejada de la religión, sin valor ante Dios. Para Aranguren esta separación religión-ética, circunscrita exclusivamente al ámbito de la actitud religiosa es insuficiente por rechazar de lleno el valor de las obras del hombre para con Dios, negando, por lo tanto, la dimensión ética. Veamos a continuación unas actitudes opuestas a la luterana, la de Calvino y con él y a partir de él, el deísmo y el ateísmo ético, cerradas exclusivamente en el aspecto ético, sin abrirse a lo religioso.

### 3.2. La actitud ética (eticista)

La actitud ético-eticista es aquella<sup>51</sup> que no admite, de ninguna manera, otra instancia superior a ella, porque se basta a sí misma, es autosuficiente para proceder rectamente. Puede presentar dos formas: 1) la que admite la religión pero siempre subordi-

---

llega nunca a un extremo irracionalista, ya que, de lo contrario, "[...] le habría conducido inexorablemente a la disolución dogmática de la religión." *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1952, pp. 39.

<sup>50</sup> *Ibidem*, pp. 35 y 38. Además de su propio talante y de su situación histórica hay que contar con las influencias que recibió del occamismo, por medio de Gabriel Biel, cuyas ideas ético-religiosas hacen que Lutero tenga una concepción de Dios como de alguien irracional y dictador. El comportamiento del hombre para su salvación, importa poco, ya que depende absolutamente de Dios. Se da una marcada tendencia a resaltar la obediencia a Dios, muy por encima del sentimiento moral y su racionalidad.

<sup>51</sup> *Ética*, op. cit., pp. 108 a 121.

nada a la moral, formando una parte de ella y como un imperativo o deber moral, respecto de Dios o de los dioses; y 2) la que rechaza la actitud religiosa en nombre de la moral.

En la primera forma, en la que Calvino es el máximo representante, se admite la religión, aunque claramente subordinada a la moral, constituyendo una parte de ella y como un deber moral respecto de Dios o de los dioses (eticismo religioso). Se trata del desconocimiento de la esencia de lo religioso y sus misterios, desconocimiento que no le permitirá ver la insuficiencia del hombre y su naturaleza incompleta, la necesidad en que se halla de ser salvado, porque él está sumido en la imposibilidad de salvarse por sí solo, aunque, evidentemente, precise y tenga que cooperar a esta su salvación recibida como gracia de la redención. Con Calvino se introduce la supremacía de la ética sobre la religión (teísmo o acentuación extrema de la actitud ética), una de las características de la época moderna. Si Lutero introducía la religión por encima de la moral, Calvino introducirá la primacía de la moral sobre la religión. El calvinismo se ha centrado en la actitud ética, activa, que se exige sin descanso a sí mismo, que es autosuficiente, y en cierto modo ascendente. Si bien es cierto que, aunque en un principio no se da una religión separada de la moral, a medida que el proceso avanza y que la contradicción luterana llega a su punto más elevado, la moral acabará por ocupar definitivamente el lugar de la religión, es decir, se producirá la secularización del calvinismo que desembocará en el eticismo y el ateísmo, respectivamente: *"Calvino pretende ser en sí mismo un requerimiento moral viviente, y su herejía está traspasada de eticidad, de moralismo [...] Los calvinistas, forzando el ingrediente ético, inician el proceso moderno de reducción de la religión a simple moralidad."*<sup>52</sup>

Lutero y Calvino parten de situaciones espirituales diferentes, como diferentes fueron sus talentos y formas de concebir la realidad. En contraposición a Lutero, Calvino presenta: 1) una simple, pero férrea lógica, con clarísimas tendencias hacia un racionalismo de carácter utilitarista y; 2) la necesidad de satisfacer el sentimiento de seguridad terrena y de salvación espiritual. Lo uno y lo otro serán recibidos como imperativos divinos, que verán su mejor forma de realización y concreción en el activismo y la laboriosidad terrena. Al igual que en Lutero, en Calvino se produce una tensión entre la razón y la fe; pero esta tensión no es tan radical como la que se daba en aquél. A la falta de racionalismo luterano (aunque no caiga en un irracionalismo extremo), hay que enfrentar el racionalismo calvinista, racionalismo que le llevará a hacer del Protestantismo un verdadero sistema, un sistema de elegidos que tengan perfectamente garantizada, por sus frutos terrenales, por sus acciones laboriosas, la salvación eterna: *"La religiosidad calvinista no es, pues, "irracional" a guisa luterana, pero continúa siendo "patética"; más patética, tenebrosa y tétrica que ninguna otra. La extraña combinación de "lógica", "sobriedad", "fanatismo" y "terror", es específicamente calvinista. Y, no obstante [...] Calvino se esfuerza en hacernos ver que su "prudente" doctrina preserva de la desesperación. La explicación es obvia. Se siente "elegido" y habla a "elegidos", a gentes seguros de su salvación. Que se acongojen, pues, "los otros". Él y los suyos no tienen por qué."*<sup>53</sup>

<sup>52</sup> *Catolicismo día tras día*, Barcelona, Noguer, 1955, pp. 103.

<sup>53</sup> *Catolicismo y Protestantismo...*, op. cit., pp. 103.

Si en Lutero hay que hablar de *justificación*, en Calvino, según Aranguren, hay que hacerlo de *predestinación*. Por encima de todo y antes que nada (merecimiento, ausencia de tal merecimiento, buenas o malas obras, salvación o condenación), hay que hablar, sigue diciéndonos el profesor Aranguren, de *destinación* y de la *seguridad* que proporciona al hombre el hecho de saberse uno de los elegidos. Lutero estaba justificado por la propia fe, Calvino, además de la certeza de la justificación, añade la certeza de la predestinación. Si eres un elegido, hagas lo que hagas, pase lo que pase, estás salvado, porque la gracia, una vez que se ha recibido, ya no se puede perder. Por lo tanto, en el calvinismo, la justificación y la predestinación, es decir, la seguridad de sentirse un elegido y con ello salvado, son una misma cosa. Así pues, los calvinistas se mueven sobre una doble alternativa: 1) si no se es un elegido, una vida de terror; y 2) si se es un elegido, un "[...] racionalismo espiritual mil veces más pernicioso que el peor de los racionalismos."<sup>54</sup> Las obras en el calvinismo, en contra del luteranismo, son muy importantes, ya que van unidas a la fe, sin embargo éstas son enteramente atribuidas a Dios, quien elige y actúa en el elegido. En la realidad teórica, Calvino niega, al igual que Lutero, el valor de las obras, sin embargo, la realidad práctica nos hace ver claramente que la justificación calвина no se lleva a cabo de manera rigurosa a través de la fe sola: "*Antes que fe-confianza debe hablarse aquí de fe-obediencia [...] sometimiento absoluto, incondicionado, a la voluntad de Dios.*"<sup>55</sup> El activismo es básico a la vivencia calvinista de la fe. La moral calvinista es una moral de las obras, de las acciones, entendidas éstas, no como valederas para justificarse ante Dios, pero sí como frutos inequívocos de que se está justificado y de que se es elegido por Dios. Los calvinistas entienden que la salvación llega mediante el correcto desempeño de la profesión, el cumplimiento del deber y, también, mediante los bienes acumulados, los frutos obtenidos y la prosperidad material alcanzada: el *ethos* moderno del trabajo, la actividad, la eficacia y el éxito se han desarrollado gracias al calvinismo. Así pues, la renovación moral es introducida por la heterodoxia protestante (particularmente el calvinismo) que sustituirá: 1) la contemplación por la acción; 2) la mendicidad por la laboriosidad; 3) la quietud por el dinamismo; 4) los trabajos por el trabajo; 5) la pobreza como virtud, por la riqueza como señal de predestinación; y 6) la confianza en la Providencia, por la conversión de cada cual, a través de la previsión, en su propia providencia.<sup>56</sup>

Hemos visto la primera forma de la actitud eticista, personificada en Calvino, veamos ahora la segunda forma, la del rechazo de la religión: eticismo irreligioso y ateo.<sup>57</sup> En la segunda forma nos encontramos con dos posturas: 1) la moral autónoma frente a la religión y la autonomía de ésta respecto a la moral; y 2) el deísmo y el ateísmo éticos. La nota predominante de las cuatro posturas que definen la primera de las dos formas apuntadas (mutua autonomía moral-religión: Kierkegaard, Hartmann, Nohl, gran parte de la Ética de los Valores), así como la del resto de las analizadas hasta ahora (Lutero, Calvino), es que todas entienden que el hombre precisa justificarse ante Dios. Ahora

<sup>54</sup> Ibidem, pp. 106.

<sup>55</sup> Ibidem, pp. 104 y 105.

<sup>56</sup> *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 113.

<sup>57</sup> *Catolicismo y Protestantismo...*, op. cit., pp. 114 a 121.

bien, en la segunda forma (deísmo-atéismo) y con la modernidad esta justificación ante Dios se va a poner en entredicho. En la ética immanente, en la ética autónoma, cada hombre es su propio juez. El hombre deberá justificarse, sí, pero en el plano moral y ante él mismo, ante su conciencia y no ante Dios. Se observa, por lo tanto, un tránsito desde la justificación del hombre ante Dios a la justificación del hombre ante sí mismo. Sin embargo, de esta justificación del hombre ante sí mismo, se pasará a la justificación de Dios ante el hombre (Dios debe justificar su bondad), y de aquí a la negación de Dios. En Aranguren las dos posiciones expuestas hasta ahora (separación de la ética de la religión y separación de la religión de la ética), son insuficientes. ¿Cómo resuelve Aranguren esta insuficiencia? Para ello debemos introducirnos en el siguiente punto.

### 3.3. Apertura de la moral a la religión

La solución<sup>58</sup> que propone Aranguren para superar la insuficiencia de las posturas estudiadas es clara, el hombre, la moral y la ética, necesitan abrirse obligatoriamente a la religión: "*Creo que cada cual tiene derecho -cuando no deber- a acotar el área de su investigación. Yo lo he acotado no sólo hacia atrás, más también hacia adelante, hacia la abertura de la ética a la religión.*"<sup>59</sup> En el "Prólogo" de su *Ética* es todavía mucho más tajante y claro respecto a su pensamiento filosófico y a su postura de católico creyente, por ello y, aunque él mismo haya dicho en más de una ocasión que en ciertos aspectos de su *Ética*, así como de su obra *Catolicismo día tras día*, se siente hoy separado o alejado,<sup>60</sup> creo importante transcribir textualmente las siguientes líneas: "*Aunque, lo repito, éste es un libro de filosofía y nada más que de filosofía, a su manera continúa la línea de otros libros anteriores, porque no puedo evitar que sea del mismo autor. De un autor que, por católico, quiere rendir en todas sus obras un testimonio religioso eficaz, sin caer en apologéticas a troche y moche. De un autor que, pese a su modesta valía, se ha propuesto mostrar con hechos que se puede -y se debe- conocer el pensamiento moderno y apreciarlo en lo mucho que tiene de positivo; que se puede -y se debe- poseer una sensibilidad filosófica (y no filosófica) actual; que se puede -y se debe- pensar que la filosofía es una tarea constitutivamente inacabada; que se puede y se debe ser todo esto y, a la vez, ser católico [...] Todas mis obras son, y si Dios quiere seguirán siendo, acción católica.*"<sup>61</sup>

Las actitudes del hombre, religiosa y ética, no tienen por qué oponerse, sino que conviene (en Aranguren es un imperativo ético-religioso) que se complementen (la actitud religiosa no destruye, no elimina la dimensión ética). Además, en la vida humana hay una serie de situaciones experienciales que posibilitan esta apertura de la ética a la religión y que sólo se explican en ella. Se hace necesario abrir la ética, existencialmente hablando, a lo religioso: el eticismo sin religión y la religiosidad sin moral, son insuficientes. Partiendo del catolicismo (en la época en la que escribe *Ética*, Aranguren se autodefinía como católico, con el pasar de los años fue evolucionando, hasta preferir

<sup>58</sup> *Ética*, op. cit., pp. 122 a 127.

<sup>59</sup> *Ibidem*, pp. 10.

<sup>60</sup> *Conversaciones con Aranguren*, Madrid, Paulinas, 1976, pp. 267 a 274.

<sup>61</sup> *Ética*, op. cit., pp. 10 y 11.



definirse como cristiano heterodox), Aranguren no acepta de ninguna manera la separación y el encierro de lo religioso. La religión, si se cumple plenamente, es esencialmente moral, o sea, afirmación de lo religioso y lo moral, sin que ninguna de las dos facetas pueda sofocar a la otra: no es suficiente la justificación por la fe, como tampoco lo es la justificación por las obras, por la moral. El catolicismo es la síntesis entre la tesis (justicia como primacía de la moral sobre la gracia divina, justo lo contrario que Lutero) y la antítesis (religión como gracia recibida pasivamente). El catolicismo es la religión de la gracia divina y de la justicia humana como soporte de la perfección moral.

La única postura que se levanta coherente es la católica, entendiendo que la religión y la moral deben ser distinguibles, pero, en ningún caso, separables, es decir, la actitud religiosa y la actitud ética son, por separado y desde esta perspectiva, antitéticas, sin embargo, su síntesis, el catolicismo, representa, en Aranguren, la solución al problema. La ética, nos dice Aranguren, y así lo hemos visto en el desarrollo de este apartado, ha llegado a cerrarse completamente sobre sí misma, ha llegado a negar el mismo contenido religioso. Pero esto cae por su propio peso. La actitud religiosa no destruye la dimensión ética, sino que existe una total complementación. Así pues, para Aranguren, la ética, en sus tres dimensiones, debe abrirse a la religión: 1) Como estructura porque a la constitución estructuralmente moral del hombre corresponde estructuralmente una religión. Cada hombre buscará la religión que más se acomode a su talante;<sup>62</sup> 2) Las estructuras morales del hombre deben ser llenadas de contenidos morales que se deben abrir a la religión, sustentarse en Dios y justificarse metafísicamente;<sup>63</sup> y 3) La vida humana es conjunción equilibrada de actitud religiosa y actitud ética. Ambas por separado son insuficientes.<sup>64</sup>

No quiero acabar este artículo sin formular e intentar contestar dos preguntas: 1) ¿para Aranguren, sin Dios, sin religión, puede haber moral, puede haber ética?; y 2) Aranguren nos dice que su obra *Ética* y, por lo tanto, su concepción ética, no toma como punto de partida la religión, sino que ésta es un punto de llegada.<sup>65</sup> ¿Es esto cierto?

1) Para contestar la primera cuestión es preciso situarnos antes-durante y después de su obra *Ética*. Antes y durante su *Ética*, Aranguren pone como condición, casi como imperativo, la necesaria apertura de los contenidos morales y de toda la ética a la religión, en particular, la católica: Dios y la Revelación como sustento de la moral y la ética.<sup>66</sup> Esta postura radical se va suavizando y flexibilizando después de su *Ética*. Ahora, la religión, la religión católica, sigue siendo importante, sin embargo, ya no es condición necesaria que los contenidos morales y la ética se abran a ella.<sup>67</sup> Es recomendable e, indudablemente, una moral y una ética enriquecidas con contenidos abiertos a

<sup>62</sup> Ibidem, pp. 103.

<sup>63</sup> Ibidem, pp. 186 a 190.

<sup>64</sup> Ibidem, pp. 122 a 127.

<sup>65</sup> Ibidem, pp. 10 y 255.

<sup>66</sup> Ibidem, pp. 129 y 130.

<sup>67</sup> Al menos no vuelve a enfocar el tema, en ninguna de sus siguientes obras, desde esta perspectiva y sí, por el contrario, manifiesta una postura más abierta a enriquecer los contenidos de la moral con fuentes distintas de las religiosas. Ver, entre otras, *El marxismo como moral*, Madrid, Alianza, 1968; *Lo que sabemos de moral*, Madrid, Gregorio del Toro, 1967; o *Moralidades de hoy y de mañana*, Madrid, Taurus, 1973.

la religión son mucho más positivas que aquellas otras que permanecen cerradas a ella. En "Programa para una ética rigurosamente filosófica",<sup>68</sup> Aranguren exponía los elementos necesarios para la confección de una ética entendida como ciencia rigurosamente filosófica, es decir, puramente formal. Dos años antes criticaba las éticas formales kantianas y existencialistas, por considerarlas insuficientes, al no abrirse a la religión. Ahora nos dirá que la ética formal y la ética no formal pueden darse simultáneamente, una no cierra el camino a la otra. En cuanto a la moral sucede otro tanto igual y el ejemplo más claro es su obra *El marxismo como moral*, donde, de alguna manera, repiensa, en clave heterodoxa, el marxismo, al igual que antes lo había hecho con el catolicismo. Su conclusión es clara: el marxismo, le guste o no a Marx, es una nueva moral. Así pues, acabaremos concluyendo que para Aranguren sí que pueden existir la moral y la ética de espaldas a la religión, aunque él siempre las prefirió abiertas a ella.

2) Respecto a la segunda pregunta, personalmente creo que no es cierta la afirmación de que la religión sea un punto de llegada, porque, aunque, ciertamente, monta toda su ética a partir de las estructuras antropológicas y psicológicas del hombre, es decir, a partir del Principio antropológico o psicológico, no menos cierto es que toda su teoría está repleta de su talante y actitud religiosa, un talante y una actitud, no lo olvidemos, que cuando escribe *Ética*, estaba inmerso en el catolicismo. Basta para ello ver todas las obras anteriores a *Ética* que, aunque escritas como autocrítica y, sobre todo, de crítica al catolicismo oficial, es un etapa de testimonio católico, de acción católica. Podemos decir, con palabras suyas, que su situación contextual era católica. Creo, por lo tanto, que la religión católica en Aranguren es un punto de partida, simultáneo, sí, al antropológico, sin embargo, no lo es de llegada porque toda su ética está abierta a Dios, de principio a fin.

Llegados a este punto podemos concluir diciendo que para Aranguren su preocupación fundamental es la moral vivida por el hombre. Una moral que debe diferenciarse, pero no separarse, de la ética. El objeto de esta ética es el *êthos*, el carácter o personalidad moral. Este carácter lo va forjando el hombre al hilo de su situación, obrando en las cosas y con los hombres, con el objetivo de cumplir su proyecto vocacional que le conducirá a la felicidad (mundana-ultramundana). El hombre es estructuralmente moral porque necesariamente ha de hacer su vida (moral como estructura). Sin embargo, esta vida no se puede llevar a cabo al azar, sino que debe fundamentarse en unos contenidos morales abiertos a la religión (moral como contenido). En la realización de nuestro *êthos* es fundamental la actitud que adoptemos ante la vida y ante los otros. Para Aranguren esta actitud debe ser una equilibrada conjunción de religión y eticidad (moral como actitud, eminentemente crítica).

<sup>68</sup> Escrita en el año 1960, es decir, tan sólo dos años después de *Ética*. "Programa para una ética rigurosamente filosófica" en *Estudios jurídico-sociales en homenaje al profesor Luis Legaz Lacambra*, Santiago de Compostela, Publicaciones de la Universidad, 1960, pp. 551 a 555.